



IDEOLOGÍA Y CRÍTICA EN MICHEL FOUCAULT. LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Mauro Benente

CONICET

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

Las referencias de Michel Foucault a la noción de ideología no han sido tan numerosas. Luego de unas pocas líneas dedicadas en la primera de las conferencias de La verdad y las formas jurídicas, en una entrevista publicada en 1977 manifestó su incomodidad con el concepto de ideología, entre otras dos razones, por las implicancias con una noción clásica de sujeto. Por otra parte, y de modo sorpresivo, en algunos trabajos tales como ¿Qué es la crítica?, analizó la noción de crítica. Lo que me interesa indagar es si al momento de conceptualizar la crítica, Foucault mantiene la misma conceptualización de la subjetividad que cuando reprochaba el concepto de ideología.

Palabras clave: verdad; subjetividad; ideología; práctica de sí; crítica.

Recibido: agosto 16 de 2014 - Aprobado: diciembre 5 de 2014

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 40, enero-junio 2015: 183 - 206

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Ideology and critique in Michel Foucault. The issue of the subject

Abstract

Michel Foucault's references to the notion of ideology are not so numerous. After just a few lines dedicated in the first conference of Truth and Juridical Forms, in an interview published in 1997, he expressed his discomfort with the concept of ideology, between two others reasons, by their implications with a classical notion of subject. On the other hand, surprisingly, in works as What is Critique?, he analyzed the notion of critique. I'm interested to examine if at the time of conceptualize the critique, Foucault maintains the same conceptualization of subjectivity when he reproached the concept of ideology

Keywords: True; Subjectivity; Ideology; Practice of the Self; Critique

Mauro Benente. Abogado. Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, y en la Facultad de Derecho de la Universidad de Palermo. Sus áreas de investigación se vinculan con el derecho y el biopoder, y con abordajes de problemas del derecho público desde la teoría política contemporánea.

Dirección postal: Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "A. L. Gioja", Av. Figueroa Alcorta 2263, Primer Piso, (C1425CKB), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Dirección electrónica: maurobenente@derecho.uba.ar

IDEOLOGÍA Y CRÍTICA EN MICHEL FOUCAULT. LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Mauro Benente

CONICET

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Introducción

Las nociones de crítica y de ideología han sido notablemente abordadas por la filosofía moderna y contemporánea, y con sólo mencionar los nombres de Kant (Kant, 2007), Marx (Marx, 2000, Marx-Engels, 1974), Horkheimer (Horkheimer, 2003), Habermas (Habermas, 2002) Althusser y Žižek (Žižek, 2008), se advierte la importancia de los autores que las han tematizado. Sin embargo aquí no quisiera detenerme en sus abordajes sino en los fragmentarios aportes de Michel Foucault, puesto que los trabajos que abordan cómo el autor francés las analizó son escasos. El par ideología/crítica es sin duda difícil de constituir en su obra porque en ningún momento analizó de modo simultáneo estas dos nociones, y entonces es menester realizar una labor reconstructiva sobre los presupuestos que lo han llevado a rechazar la noción de *ideología*, y años más tarde avanzar hacia una conceptualización de la *crítica*. Pero además las referencias a la *ideología* y la *crítica* distan de ser rigurosas y sistemáticas. Con estos reparos, en esta labor reconstructiva me interesará preguntarme por la cuestión del sujeto, indicando que cuando Foucault se desprendía de la noción de *ideología* suponía un sujeto como efecto de las relaciones de poder-saber, pero al momento de delimitar el concepto de la *crítica* resulta extraordinariamente dificultoso pensar al sujeto como un mero resultado de estas relaciones.

El problema de la subjetividad ha atravesado toda la obra de Foucault, pero es importante tener en cuenta que en los trabajos del decenio de 1960 la figura del *sujeto* es tematizada bajo la del *hombre* –efecto de la episteme moderna–, y en los de la década de 1970 es analizada bajo la del *cuerpo* y del *individuo* –efectos del poder disciplinario–.

Para desarrollar mi tarea en primer lugar presentaré el modo en que ya en *Las palabras y las cosas* Foucault toma distancia de la noción moderna de sujeto. Luego reseñaré entrevistas en las cuales ha utilizado la noción de ideología sin connotaciones teóricas, después enunciaré su rechazo al concepto y me detendré en la soberanía del sujeto que estaría allí supuesta, destacando que mientras renegaba de este modo de concebir al sujeto, lo presentaba como un efecto de las relaciones de poder-saber. Finalmente daré cuenta del modo en que enuncia la *crítica* como una práctica virtuosa, una actitud de “indocilidad reflexiva”, y me interesará indagar si se mantiene la misma concepción de un sujeto como efecto de las relaciones de poder.

Un adelanto en *Las palabras y las cosas*

186

Una de las primeras referencias sobre la cuestión del sujeto en la obra de Foucault es la que se encuentra en las últimas líneas de *Las palabras y las cosas*, en las que se lee que el “hombre es una invención que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su reciente fecha. Y tal vez el fin próximo. Si esas disposiciones llegaran a desaparecer tal como han aparecido [...] se podría apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro de arena” (Foucault 1966: 398). Esto ha suscitado una notable polémica, pero antes de adentrarse en la “muerte del hombre” es menester prestar atención a su nacimiento en el marco de una particular configuración del saber (Castro Orellana 2005: 227).¹

Una de las apuestas de *Las palabras y las cosas* fue rastrear la emergencia de las ciencias humanas, intentando dar cuenta de aquello que hacía posible la emergencia de los saberes, de aquello que los estructura, de las reglas que constituyen la formación de los objetos, los sujetos y los conceptos del saber. Estas reglas, que son propias de un momento histórico determinado, este espacio de orden, llevan el nombre de *episteme*, siendo ésta el objeto de estudio de la *arqueología* (Foucault 1966: 13). La investigación arqueológica da cuenta de tres notables discontinuidades en la cultura occidental: la episteme renacentista, la clásica –que se extiende desde mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII–, y la moderna –que aparece en los inicios del siglo XIX–. La episteme renacentista está marcada

¹ El propio Foucault sostuvo que la muerte del hombre “permitió esclarecer la manera en la cual el concepto de hombre ha funcionado en el saber” (Foucault 2001^a: 845).

por la *semejanza*, la episteme clásica por la *representación*, y la moderna por la *historia*.

En el marco de la episteme clásica, en la medida en que el discurso proveía de elementos de representación transparentes y el plano lingüístico se correspondía con las cosas del mundo, la representación funcionaba de modo correcto. Sin embargo la representación se tornó opaca y se modificó sustancialmente la relación del hombre y el resto de los seres del mundo: dejó de posicionarse como un ser entre otros para erigirse en un sujeto entre objetos a conocer, pero también en un objeto de su propio conocimiento. El pasaje de la episteme clásica a la moderna “puede sintetizarse en la pregunta por el fundamento de la representación” (Castro Orellana 2004: 46). Este interrogante nos conduce al hombre: el vacío del fundamento de la representación es llenado por la figura del hombre. Antes “de fines del siglo XVIII, el *hombre* no existía” (Foucault 1966: 323), puesto que el buen funcionamiento de la representación no necesitaba de él.

Cuando el lenguaje ya no realiza el trabajo de la representación es el hombre quien comienza a desarrollarlo, y permite “mostrar cómo es posible que las cosas en general sean dadas a la representación” (Foucault 1966: 348). Frente a la indagación por la condición de posibilidad de la representación, el hombre aparece como un sujeto unificado y unificador de todas las significaciones y modifica su estatuto respecto de los demás seres: si antes era uno más entre ellos, ahora se instituye como un sujeto entre objetos. Pero además “él pronto asume que lo que está tratando de entender no son solamente los objetos del mundo, sino a sí mismo. El hombre deviene el sujeto y el objeto de su propio conocimiento” (Dreyfus, Rabinow 1983: 28).²

El hombre, el sujeto, no es esencial, fundante ni instituyente del conocimiento, sino que es una invención o una resultante de la configuración de la episteme moderna. No tiene sentido indagar sobre “su función constituyente o fundamentadora [...] es un dibujo de nuestra configuración epistémica, que representa un determinado momento histórico del pensar donde se anudan sujeto y objeto del saber a una misma figura” (Castro Orellana 2004: 56). Esta actitud de sospecha sobre la idea de un hombre o un sujeto fundante que instituye la posibilidad de conocimiento, que ya se advierte en *Las palabras y las cosas*, será la que marque su rechazo a la noción de *ideología*.

² El hombre está en una “posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado” (Foucault 1966: 323). Se sitúa “en el campo de los conocimientos como objeto posible y, por otra parte, estaba ubicado de modo radical en el punto de origen de toda clase de conocimiento” (Foucault 2001b: 636).

Un recorrido sobre la *Ideología* en Foucault

El desarrollo de los problemas que Foucault identifica en la noción de ideología es muy breve, y es a partir de *La verdad y las formas jurídicas* y de una entrevista que le realizaron en 1977 desde donde se suelen trabajar sus críticas al concepto, pero antes ello presentaré brevemente el modo en que ha utilizado la palabra ideología en libros, entrevistas y conferencias.

En *El nacimiento de la clínica*, aparecido en 1963 cuando Louis Althusser todavía no había publicado *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, utilizó en algunas ocasiones la noción de ideología pero en ninguna de ellas alude a su conceptualización técnica, sino que parece referir a un tipo de cosmovisión³. En el mismo año participó de un *Debate sobre la novela* organizado por el grupo *Tel quel* y empleó el concepto de ideología, pero aclarando que no lo usaba en sentido filosófico ni político (Foucault 2001c: 369). Por su lado, en “¿Quién es usted, profesor Foucault?”, una entrevista que le realizaron en 1967, también aludió a la ideología pero como sinónimo de una perspectiva filosófica general –en este caso el humanismo– (Foucault 2001d: 635-636, 645). En “Entrevista con Michel Foucault” aparece nuevamente el concepto, en este caso sí con referencias a Althusser pero sin mayores desarrollos ni precisiones (Foucault 2001e: 681).⁴

En los libros publicados en la segunda parte de la década de 1960, en *Las palabras y las cosas* hay una referencia pasajera a la ideología. Allí Foucault indicaba que en la medida en que las ciencias humanas se sitúan como intermedias entre las ciencias empíricas y la analítica de la finitud, y que las categorías que estructuran sus objetos de estudio provienen de las ciencias empíricas, no estamos estrictamente ante ciencias (Gabilondo 1990: 81). Sin embargo, aunque dudaba de su estatuto de cientificidad aclaraba que tampoco “son solamente ilusiones, quimeras seudocientíficas, motivadas al nivel de opiniones, de intereses, de creencias, ellas no son lo que otros denominan usando el nombre caprichoso de «ideología»” (Foucault 1966: 376). Por su lado, uno de los apartados de *La arqueología del saber* se titula “Saber e ideología”, y aunque asume que la ciencia se constituye en un campo de saber y una de las funciones que puede cumplir en este campo está la ideológica (Foucault 1969: 240-243),⁵ no hay una delimitación precisa del concepto.

³ Véase Foucault 1988: 37, 78, 96, 104.

⁴ En la misma entrevista véase Foucault 2001e: 684, 686.

⁵ Incluso asume que la economía política pudo haber servido a los intereses de la clase burguesa, y se puede creer que fue construida para ello, pero “toda descripción más precisa de las relaciones entre la estructura epistemológica de la economía y su función ideológica deberá pasar por el análisis de la formación discursiva que le ha dado lugar y del conjunto de objetos, de conceptos, de elecciones teóricas que ha tenido que elaborar y sistematizar; y se deberá mostrar entonces como la práctica discursiva que ha dado lugar a tal positividad ha

A lo largo de la década de 1970 son varios los cursos, artículos y entrevistas en los cuales utilizó la noción de ideología, pero sin apelar a una conceptualización técnica sino aludiendo a un conjunto de ideas.⁶ Con algún matiz respecto de estas menciones carentes de dimensiones conceptuales, en “Sobre la justicia popular” se refiere a la ideología de la burguesía o de la clase dominante (Foucault 2001f: 1210, 1224, 1230, 1236). Además, en otras intervenciones del primer lustro de la década de 1970 aludió a la “ideología burguesa” (Foucault 2001g: 1139, 1140) y a la “ideología capitalista” (Foucault 2001s: 1594). Aquí las referencias tampoco se emplearon con una delimitación conceptual precisa, y aunque a primera vista podría encontrarse algún aire de familia con cierto marxismo de divulgación, no detalló qué debía entenderse por ideología burguesa o capitalista. En otras intervenciones fue algo más preciso, pero el concepto parece seguir siendo empleado sin las dimensiones propias del marxismo.

A primera vista resulta interesante el empleo que se hace de la noción de ideología en “El gran encierro”, una entrevista de 1972, en la que le comentaban que cuando miembros de la *Secours rouge* —una organización internacional dedicada a ayudar a los militantes de izquierda presos en Estados europeos— repartían en sus marchas los informes del *Grupo de Información sobre las Prisiones* en los que se denunciaban las pésimas condiciones de detención en las cárceles, la respuesta de los manifestantes no era favorable y se escuchaban frases como: “¿Hay que construir hoteles cuatro estrellas para esos canallas?” Foucault respondió que había que tener en cuenta que en muchas oportunidades el proletariado era víctima de delincuencia, pero fundamentalmente que el “siglo XIX había practicado su manera específica de represión del proletariado” (Foucault 2001t: 1170). Se le reconocieron derechos políticos, laborales y sindicales y a cambio “la burguesía obtuvo del proletariado la promesa de una buena conducta política y la renuncia a la rebelión abierta” (Foucault 2001t: 1170). Los trabajadores podían ejercer sus derechos en tanto y en cuanto se ajustaran a las reglas impuestas por la clase dominante: “el proletariado ha interiorizado una parte de la ideología burguesa. Esta parte que concierne el uso de la violencia, la insurrección, la delincuencia, el bajo proletariado, los marginales de la sociedad.” (Foucault 2001t: 1171).⁷

funcionado entre otras prácticas que podían ser de orden discursivo pero también de orden político o económico” (Foucault 1969: 242).

⁶En este sentido ver Foucault (2001h, 879; 2001i, 984; 2001j, 1098, 1099; 2001k, 1205-1206; 2001ai, 1384; 2003, 66; 2001aj, 8; 1999, 14, 85, 123, 140, 210; 2001l, 28; 2001m, 337, 338, 345, 349; 2001n, 476; 2001o, 601; 2001p, 666; 2001q, 688; 2001r, 744).

⁷Luego agregaba que “[l]a ideología hace cada vez más presión sobre la clase obrera. Esta ideología del orden, de la virtud, de la aceptación de las leyes, de lo que es conveniente y de lo que no lo es” (Foucault 2001t: 1171). Expresiones similares en Foucault (2001u: 1399).

Si bien aquí hay indicios algo más precisos de esta “ideología burguesa”, no parece emplear el concepto en un sentido cercano al marxismo, lo que es especialmente rechazado en otro trabajo en el cual aludió a los valores de la burguesía, pero se desprendió explícitamente del concepto de ideología: la moralización de la clase obrera había sido un proyecto de la burguesía, pero ello no podía explicarse por algo así como la ideología de la clase burguesa (Foucault 2001v: 307).

Ahora bien, teniendo en claro que no ha empleado la noción de ideología con conceptualizaciones precisas o cercanas al marxismo, es momento de avanzar en su rechazo.

El rechazo de la ideología. Verdad, Sujeto e Infraestructura

En noviembre de 1971 Foucault mantuvo un debate televisivo con Noam Chomsky y planteó que la historia del conocimiento se había esforzado por obedecer a dos exigencias: a) atribuir cada descubrimiento a alguien, lo que podía relacionarse con la soberanía de un sujeto de conocimiento; b) desprender a la verdad de la historia. En este marco, todavía sin tintes críticos, se refirió al modo en que el marxismo separaba de un lado a la ideología y conciencia, y del otro la ciencia (Foucault 2001w: 1349).⁸ Asimismo, en el resumen de “Teoría e instituciones penales” indicaba que el curso se inscribía dentro de un proyecto tendiente a analizar la formación de determinados saberes a partir de matrices jurídico-políticas que le habían dado nacimiento y le servían de soporte. Además aclaró que el proyecto se realizaba bajo esta hipótesis: las relaciones de poder juegan respecto del saber no solamente un rol de facilitación y obstáculo, estimulación o limitación y falseamiento ya que

poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de los intereses y las ideologías; el problema no es solamente determinar cómo el poder es subordinado al saber y le hace servir a sus fines o cómo el poder se impone al saber y le impone contenidos y limitaciones ideológicas (Foucault 2001y: 1257).

En estas tempranas referencias a la noción de ideología se advierten dos elementos que serán formalizados con tintes críticos en trabajos posteriores: a) el carácter problemático de la separación entre ideología y ciencia, b) la imposibilidad de explicar la vinculación entre el saber y el poder a través de la ideología.

⁸ Tal vez sea por esta tajante separación entre ciencia e ideología –reiterada en otros trabajos (Foucault 2001z, 29)– que sostuvo que para analizar las condiciones externas del discurso científico la noción de ideología resultaba inapropiada (Foucault 2001x: 583).

En la primera de las conferencias dedicadas a *La verdad y las formas jurídicas*, dictadas en mayo de 1973, aludió críticamente a la ideología. Allí se proponía indagar el modo en que determinadas prácticas sociales hicieron emerger nuevos objetos y sujetos de conocimiento, y nuevos saberes. Le interesaba postular que el saber sobre el hombre que se desplegó a partir del siglo XIX emergió de prácticas de vigilancia y de control, y en este marco general avanzó en un estudio sobre el análisis de los discursos en vistas de reelaborar la teoría del sujeto moderno (Foucault 2001aa, 1406-1407). Foucault sitúa la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones políticas y relaciones de fuerza que se desarrollan en la sociedad, y desde aquí ensaya su distanciamiento con la noción de ideología. Es por ello que indica que en

los análisis marxistas tradicionales, la ideología es una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de esas condiciones políticas o económicas de existencia sobre un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad (Foucault 2001aa: 1420).⁹

Muy por el contrario a esta aproximación que toma como grilla de análisis el concepto de ideología, indicaba que uno de sus propósitos era mostrar la manera en que las condiciones políticas y económicas “no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, y entonces, las relaciones de verdad” (Foucault 2001aa: 1420-1421). Sólo existen sujetos de conocimiento, dominios de verdad y de saber “a partir de condiciones políticas que son el suelo en donde se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad” (Foucault 2001aa: 1421). Las relaciones de poder no son mecanismos que ocultan el saber, ni instancias que producen ideología –y que funciona como un velo para acceder a la verdad-. Ellas producen lo que nuestras sociedades denominan saberes o verdades.¹⁰

⁹ Luego insiste sobre este punto en la discusión que se desarrolló con posterioridad a la quinta conferencia (Foucault 2001aa, 1498-1499).

¹⁰ Años más tarde insistió en que el ejercicio del poder supone “la formación y la puesta en circulación de un saber, o más bien, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos” (Foucault 1997, 30).

En una entrevista mantenida en 1977 se distanció nuevamente de la noción de ideología, e indicó que no le resultaba interesante ya que: a- se encontraba en oposición a la verdad, y en lugar de separar la verdad de los discursos que la ocultan su apuesta teórica era “ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad al interior de discursos que no son, en sí mismos, ni verdaderos ni falsos” (Foucault 2001ab: 148); b- está en una posición secundaria respecto de una estructura o determinante material; c- alude necesariamente “a algo como un sujeto” (Foucault 2001ab: 148).¹¹

Uno de los elementos que me interesa destacar es el que indica que la noción de ideología supone la de un sujeto moderno, fundante e instituyente. Sobre este punto es de destacar que si Foucault estaba interesado en desprenderse de la concepción moderna del sujeto, la obra de Althusser –y específicamente *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*– puede inscribirse en esta misma labor teórica. A primera vista el trabajo de Althusser permitiría mostrar que el concepto de ideología no necesariamente supone el de sujeto moderno, pero antes de sacar conclusiones prematuras es necesario avanzar en una lectura atenta.

En 1948 Althusser se desempeñaba como profesor en la *École Normale Supérieure*, y fue en este cargo que en el período 1949-1950 calificó tres trabajos de Foucault: “El conocimiento del prójimo”, “El destino”, y un tercero relativo a la temática del tiempo. Además, en el ciclo 1950-1951 evaluó dos lecciones: “La virtud” y “¿Qué es un hecho científico?” (Eribon 1995: 295). Por su lado, por gestiones de Althusser, en 1950 Foucault se afilió al Partido Comunista Francés y en ese mismo año el filósofo argelino intervino para conseguirle un puesto de asistente en la Universidad de Besançon, pero como recién alcanzó la agregación en 1951 no pudo tomar el puesto (Eribon 1995: 297). Asimismo, fue gracias a Althusser que Foucault conoció a Jules Vuillemin y a Jean Lacroix. El primero fue fundamental para que Foucault accediera en 1952 como profesor en la Universidad de Lille, en 1960 en la Universidad de Clermont-Ferrand y en 1970 en el *Collège de France*. El segundo fue quien le encargó la publicación de *Enfermedad mental y personalidad*, su primer libro. Finalmente, tras el asesinato de su esposa el 16 de noviembre de 1980, Althusser fue recluido en el hospital psiquiátrico de Sainte-Anne donde Foucault lo visitó al menos en tres oportunidades (Macey 1995: 515).

A pesar de esta relación personal Foucault nunca le dedicó un trabajo a Althusser, y en las críticas a la noción de ideología presentes en *La verdad*

¹¹ Un año más tarde, en “Precisiones sobre el poder”, recordaba que se lo criticaba por no utilizar la noción de ideología pero no insistió en su rechazo al concepto (Foucault 2001ah: 632).

y las formas jurídicas y en la entrevista de 1977 tampoco hay referencias explícitas a su trabajo.¹² Por su lado, Althusser analizó un trabajo de Foucault en una conferencia dictada el 9 de abril de 1963 titulada “Foucault y la problemática de los orígenes”, en la que estudió el “Prefacio” de la primera edición de *Historia de la locura en la época clásica*, que fue reemplazado por otro a partir de la segunda edición de la obra en 1972. Claro está que en aquella conferencia Althusser no enarboló una defensa del concepto de ideología, algo que sí hicieron Dominique Lecourt y Warren Montag.

Lecourt ha entendido que en la obra de Althusser la noción de ideología no supone una categoría de *sujeto* porque la práctica ideológica es una práctica *sin sujeto*: una práctica que constituye a los individuos como sujetos (Lecourt 1993: 76). Esto se corresponde con la tesis central de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, según la cual “toda ideología tiene por función (que la define) «constituir» individuos concretos en sujetos” (Althusser 1976: 110), por lo que así entendida la ideología no parece suponer una idea moderna de sujeto, y la crítica de Foucault no sería apropiada.

Para Montag el problema central que Foucault detecta es la alusión inevitable a un sujeto dotado de conciencia. Montag menciona una entrevista de 1975 en la cual se le preguntó si se apartaba de las aproximaciones contemporáneas a las cuestiones del cuerpo, y respondió que se distanciaba de la perspectiva marxista y la paramarxista porque no le parecía adecuado limitar “los efectos de poder a nivel de la ideología” (Foucault 2001ac: 1624). Es así que se interrogaba si “antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él” (Foucault 2001ac: 1624). El problema de los estudios que “privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto cuyo modelo ha sido brindado por la filosofía clásica y que sería dotado de una conciencia de la cual el poder vendría a apoderarse” (Foucault 2001ac: 1624).¹³ Sin embargo, estas referencias desconocen que la ideología tiene

¹² Foucault tiene muy pocos trabajos dedicados a autores: a- “Prefacio a la transgresión”, sobre la obra de Bataille y publicado en *Critique* en 1963; b- “El pensamiento del afuera”, dedicado a Blanchot y aparecido en *Critique* en 1966 c- “Nietzsche, la genealogía, la historia”, incluido en 1971 en *Homenaje a Jean Hippolyte*; d- La “Introducción” a la versión estadounidense de *Lo normal y lo patológico* de Canguilhem, que con pequeñas modificaciones y con el título “La vida: la experiencia y la ciencia” apareció en 1985 en la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

¹³ En otra entrevista no mencionada por Montag, Foucault indicaba que el poder no se ejerce solamente a través de la “ideología, como se tiene el hábito de afirmar en un marxismo un poco simple. El poder político, incluso antes que actuar sobre la ideología, sobre la conciencia de las personas, se ejerce de modo mucho más físico sobre los cuerpos” (Foucault 2001ad: 1391). En esta línea, en otra entrevista, sostenía que las prácticas disciplinarias eran un tipo de ejercicio del poder, mientras la ideología no lo era (Foucault 2001ae: 1540).

una dimensión material. Presentar como correctas estas líneas trazadas por Foucault sería mantenerse en la lectura habitual de la obra de Althusser, que enfatiza sobre la dimensión imaginaria de la ideología, pero al costo de olvidar su plano eminentemente material, que es uno de los grandes aportes del autor (Montag 1995: 59-60). De acuerdo con la lectura que propone Montag, es importante tener en cuenta que la ideología no es enunciada como algo anterior al aparato que éste luego realiza, sino que ella existe *en* el aparato. De este modo se diluye la primacía temporal y causal de la ideología respecto del aparato, por lo que se “elimina cualquier noción de la ideología que suponga que pueda existir por fuera de su forma material” (Montag 1995: 62). Además, así como las ideologías no existen de modo separado a los aparatos, las ideas tampoco preexisten a las acciones sino que existen *en* ellas. Es por esto que el autor inglés entiende que cuando aparece la referencia a la conciencia, ella se enuncia como un sinónimo de comportamiento,¹⁴ y a contrapelo de la lectura que realiza Foucault, la apuesta teórica de Althusser fue “demostrar la existencia material de las ideas, las creencias y las conciencias” (Montag 1995: 67).

De lo que se desprende de las lecturas de Lecourt y de Montag, al menos tal como se la tematiza en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, la noción de ideología no supone una idea de sujeto. Sin embargo, el momento –por decirlo de algún modo– en el cual se presupone la existencia del sujeto moderno no es el de la ideología, sino en el de la Verdad o de la Ciencia. Aunque obviamente Althusser no lo enuncie explícitamente, es en el plano de la verdad que aporta la ciencia –que se erige como la contracara de la ideología– donde sí se presupone la figura del sujeto moderno, que no se encuentra constituido por prácticas ideológicas y que justamente por ello puede acceder a la verdad.

Recordemos que de acuerdo con la tesis negativa “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser 1976: 101), y si bien en los trabajos tardíos de Althusser ya no se advierte, en el propio *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*¹⁵ y en “Práctica teórica y lucha ideológica”, es notable

¹⁴ Para postular esta sinonimia entre conciencia y comportamiento Montag se vale de un pasaje que, sin tomar el agregado de 1970, constituye el último párrafo de la obra “pour que la reproduction des rapports de production soit, jusque dans les procès de production et de circulation, assurée, chaque jour, dans la « conscience », c’est-à-dire dans le comportement des individus-sujets” [“para que la reproducción de las relaciones de producción sea, hasta en los procesos de producción y de circulación, asegurada, cada día, en la «conciencia», es decir e el comportamiento de los individuos-sujetos”] (Althusser 1976: 121)

¹⁵ Allí sostenía que hay que acudir al conocimiento científico “si se quiere, mientras se hable en la ideología y en el seno de la ideología, bosquejar un discurso que intente romper

la separación que traza entre la ideología y la ciencia.¹⁶ Además recordemos que uno de los objetivos de la *práctica teórica* es delimitar y separar la ciencia de la ideología. La *práctica teórica*, al igual que el proceso de producción, supone la existencia de un objeto propio o de materias primas –representaciones y saberes resultantes de prácticas de conocimiento–, un conjunto de conceptos que se utilizan como medio de trabajo –la ciencia de un momento determinado–, y tiene como resultado nuevos cuerpos de conocimiento (Althusser 1966: 151-153).¹⁷ Las *prácticas teóricas* incluyen a las filosofías ideológicas y a las ciencias, pero Althusser reserva el concepto de Teoría (con mayúscula) para aludir a la filosofía marxista –al materialismo dialéctico– (Althusser 1966: 132-133). La función de la Teoría es demarcar la frontera que separa a la ciencia de la ideología, y de proteger a aquélla de ésta. La tarea del materialismo dialéctico es purificar la ciencia de toda contaminación ideológica:

no existe una práctica teórica *pura*, una ciencia totalmente desnuda, que estaría preservada para siempre, en su historia como ciencia, de las amenazas y ataques del idealismo, es decir, de las ideologías que la rodean; sabemos que no existe ciencia «pura» más que a condición de purificarla sin descanso, ni ciencia libre dentro de la necesidad de su historia, más que a condición de liberarla sin descanso de la ideología que la ocupa, la acosa o la acecha. Esta purificación, esta liberación, no se adquieren sino al precio de una lucha incesante contra la ideología misma, es decir contra el idealismo, lucha cuyas razones y objetivos pueden ser aclarados y orientados por la Teoría (el materialismo dialéctico), como por ningún otro método en el mundo (Althusser 1966: 139-140).¹⁸

Sea bajo la denominación de ciencia o de Teoría, este registro sí parece suponer la existencia del sujeto moderno, que por encontrarse fuera de las

con la ideología para arriesgarse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) sobre la ideología” (Althusser 1976: 113)

¹⁶ Allí se esforzaba por mostrar que entre la ciencia y la ideología había una distinción crucial: “la ciencia por una parte y la ideología por otra” (Althusser 2005: 47)

¹⁷ El pensamiento puede ser definido como un modo de producción del conocimiento: “está constituido por una estructura que combina [*Verbindung*] el tipo de objeto (materia prima) sobre el cual él trabaja, los *medios de producción* teórica de los cuales dispone (su teoría, su método, y su técnica, experimental u otra), y las relaciones históricas (a la vez teóricas, ideológicas, y sociales) en las cuales se produce (Althusser 1973: 47)

¹⁸ La única teoría capaz de “criticar la ideología bajo todos sus disfraces, incluido el disfraz de las prácticas técnicas de las ciencias, es la Teoría de la práctica teórica (en su distinción de la práctica ideológica): la dialéctica materialista o el materialismo dialéctico” (Althusser 1966: 141).

prácticas ideológicas puede acceder a la verdad. El núcleo problemático radica en la suposición de un tipo de sujeto que hace posible el contacto objetivo de la verdad, del conocimiento que aporta la Ciencia o la Teoría: el problema es que “[l]a verdad requiere de *el* Sujeto, la verdad requiere del sujeto que se define como *el* garante de *la* verdad” (Karczmarczyk & Rodríguez 2011: 8). Partiendo de los trabajos de Althusser quizás pueda afirmarse que la ideología no supone el concepto de sujeto tal como Foucault parece reprochar. Sin embargo sí supone el de verdad en un sentido fuerte –que es ocultada por la ideología-, y para acceder a ella no queda otra alternativa que concebir un sujeto tal como la modernidad lo ha delineado. Ahora bien, si Foucault reprocha el concepto de ideología por asumir la figura del sujeto moderno hay que presentar el modo en que, paralelamente, conceptualizaba la subjetividad.

El sujeto como efecto de las relaciones de poder. El cuerpo dócil

196 Los reproches hacia la noción de ideología se sitúan en paralelo a sus trabajos sobre el poder disciplinario, y es así que en *La verdad y las formas jurídicas* se critica duramente el concepto de ideología y también se ensayan las primeras líneas sobre la sociedad disciplinaria. Si en *Las palabras y las cosas* dibujaba al hombre como emergente de la configuración de la episteme moderna, en los trabajos genealógicos dedicados al estudio del poder disciplinario intentó presentarlo como resultante de líneas de fuerza que se despliegan en una determinada trama histórica. Es por ello que la apuesta de la genealogía era “deshacerse del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución de un sujeto en la trama histórica” (Foucault 2001af: 147).¹⁹

Al igual que sucede con otras de sus conceptualizaciones Foucault no ha sido muy prolijo, y casi de modo indistinto ha planteado que el sujeto, el cuerpo y el individuo son efectos, y no presupuestos, de las relaciones de poder. Este descuido, esta indistinción en el plano conceptual, se presenta con notoriedad en “*Hay que defender la sociedad*”, curso en el cual indica que en lugar de estudiar el centro del poder había que indagar “los cuerpos periféricos y múltiples, esos cuerpos constituidos, por los efectos de poder, como sujetos” (Foucault 1997: 26), y casi a renglón seguido de presentar al sujeto como efecto de las relaciones de poder, alude al individuo: “el individuo no es quien está enfrente del poder; él es del poder, creo, uno de sus efectos primeros” (Foucault 1997: 27). Generalmente se presenta la emergencia del individuo como el efecto del desarrollo del capitalismo y la

¹⁹ En este sentido ver también Foucault (2001ag: 1023)

reivindicación política de la burguesía, habiendo nacido en este contexto la filosofía política moderna, pero “también hay que observar la constitución efectiva del individuo a partir de determinada tecnología de poder [...] la disciplina es esa tecnología” (Foucault 2003: 59).²⁰

Más allá de esta desprolijidad conceptual es importante tener presente que frente a la soberanía de un sujeto formal y universal, Foucault no se limita a presentarlo como un resultado del poder disciplinario, no lo plantea como un sujeto a secas –también formal–, sino que las disciplinas delinear un tipo particular de subjetividad con caracteres bien distintivos: el cuerpo dócil. Las disciplinas no consagran el poder a alguien en particular, no lo concentran en un individuo visible, sino que se aplica “sobre el cuerpo y debe ser por ese nuevo poder tornado «dócil y sumiso».” (Foucault 2003: 23). El poder funciona en red y su “visibilidad no radica más que en la docilidad y la sumisión de aquellos sobre quienes se ejerce” (Foucault 2003: 24). Las disciplinas diseñan una serie de procedimientos de vigilancia espacial y temporal “que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que aseguran la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault 1975: 139). El funcionamiento de las disciplinas aspira a crear un círculo entre obediencia y utilidad del cuerpo, y diagramando un trabajo sobre sus movimientos y gestos “fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos «dóciles» [...] aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye sus mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault 1975: 140).

En paralelo a que Foucault se distanciaba de la noción de ideología porque ella suponía la de Sujeto, mostraba que el sujeto era uno de los efectos del poder disciplinario: a un *Sujeto* fundamento le oponía un *sujeto* efecto. Sin embargo si rehusaba de la noción de ideología y no proponía una teoría normativa, ¿cómo realizar un ejercicio crítico?²¹ A pesar de esta situación, y creo que de modo bastante sorpresivo, en mayo de 1978 pronunció una conferencia en la *Sociedad Francesa de Filosofía* titulada, justamente,

²⁰ También es frecuente postular que la idea de una sociedad conformada por individuos está tomada de la forma jurídica del contrato y del intercambio, pero “no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para construir efectivamente los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo, es sin dudas el átomo ficticio de una representación «ideológica» de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esta tecnología específica de poder que se denomina «disciplina».” (Foucault 1975: 195-196).

²¹ Recordemos que en la medida en que no hacía explícitos los fundamentos normativos desde los cuales criticar el funcionamiento del poder disciplinario, basándose en un trabajo de Nancy Fraser (1989), Habermas acusó a su propuesta genealógica de criptonormativismo (Habermas 1993: 337-342).

“¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”. De esta conferencia, y también de “¿Qué es la ilustración?” –publicado en 1984 en *The Foucault Reader* – me interesará indagar qué noción de sujeto subyace a lo que allí se postula como actitud crítica. Me preguntaré si al momento de concebir a la crítica como una “indocilidad reflexiva”, es posible mantener a la subjetividad como resultante de una práctica disciplinaria.

La crítica: ¿Quién es el sujeto con actitud crítica?

Si bien me interesa presentar el problema de la crítica y la subjetividad tal como se enuncian en “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” y en menor medida en “¿Qué es la Ilustración?”, quisiera dedicar algunas líneas sobre la tematización de la “crítica” en su obra.

198 En los trabajos de la década de 1950, 1960 y del primer lustro de 1970, Foucault no tematizó sobre la crítica. Si bien su tesis complementaria había sido la traducción y una “Introducción” a la *Antropología en sentido pragmático* de Immanuel Kant, y aunque en *Las palabras y las cosas* la noción de *episteme* en tanto *a priori* histórico puede presentar alguna resonancia kantiana,²² el concepto de crítica no fue desarrollado. Por el contrario, en varios trabajos de los años 80 se refirió a la noción de crítica y en “Foucault”, una breve autobiografía intelectual que escribió en 1984 con el seudónimo de Maurice Florance, inscribió su labor en una historia crítica del pensamiento (Foucault 2001ak: 1450).

Aunque no voy a profundizar sobre el modo en que tematizó el problema de la crítica en los años 80, vale destacar que en la primera clase del curso *El gobierno de sí y de los otros* –dictada el 5 de enero de 1983– postuló que Kant había fundado las dos grandes tradiciones críticas en que se dividió la filosofía moderna: a- una que se desarrolló como una “analítica de la verdad” y que indaga las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero; b- otra, en la que Foucault se auto-inscribe, que trata de realizar una “ontología del presente”, una “ontología de nosotros mismos” (Foucault 2008: 21-22). Con aires de familia, en la “Introducción” de la versión inglesa de *Lo normal y lo patológico*, redactada en 1978 –mismo año en que dictó la conferencia “¿Qué es la crítica?”– postulaba que el trabajo de Kant, en particular “¿Qué es la Ilustración?”, inauguraba dentro de la filosofía dos dimensiones histórico-críticas: a- la que analiza el momento en el cual

²² Podría sostenerse que Foucault enuncia su proyecto con un lenguaje kantiano, puesto que refiere a las condiciones de posibilidad del saber (del conocimiento en términos kantianos). Sin embargo en la obra de Kant esas condiciones son universales y necesariamente constitutivas de toda experiencia de conocimiento, mientras que la arqueología las presenta como contingentes y variables en el tiempo (Gutting 2005: 36).

occidente afirmó por primera vez “la autonomía y la soberanía de su propia racionalidad” (Foucault 2001a: 431); b- la que reflexiona sobre la actualidad y busca “qué relación hay que establecer con ese gesto fundador” (Foucault 2001a: 431).²³ Por su lado, en un curso dictado en 1981 en la Universidad Católica de Lovaina, sin referencias a Kant distinguió dos tradiciones dentro de la filosofía crítica: a- aquella que se interroga por las condiciones formales o trascendentales de los enunciados verdaderos; b- la que se pregunta por la veridicción, por “¿cuáles son los diferentes juegos de verdad y falsedad que se instaura, y según cuáles formas?” (Foucault 2014: 29). Con este panorama es momento de avanzar sobre “¿Qué es la crítica?”

Primeramente la crítica es presentada como un elemento subordinado a aquello a lo que se dirige, como un concepto que guarda relación con otra cosa, pero luego Foucault avanza hacia una concepción más amplia y se alude a “la actitud crítica como virtud en general” (Foucault 1990: 36). Simultáneamente que a partir de los siglos XV y XVI se había planteado la cuestión crucial de “¿cómo gobernar?” se había esbozado la problemática de “¿cómo no ser gobernado?” Empero, este último interrogante no se inscribe en una estrategia de no ser gobernados en absoluto, sino que apuntaba a “cómo no ser gobernado *de este modo*, por eso, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de este modo, no para eso, no por ellos” (Foucault 1990: 38). Es a este arte de no ser gobernado de determinado modo y a determinado precio que Foucault denomina, justamente, actitud crítica.

Si bien asume que esta aproximación es demasiado genérica, luego la sitúa en situaciones más precisas: a- al momento en que el gobierno de los hombres transitaba por la autoridad de la Iglesia, no querer ser gobernado de determinado modo implicaba cierta manera de rechazar la autoridad del magisterio; b- a partir del siglo XVI la crítica apunta a no querer ser gobernado por leyes injustas, marcando los límites del arte de gobernar; c- no querer ser gobernado implica también no aceptar como verdadero aquello que la autoridad predica como verdad. De este modo, Foucault indica que “el foco de la crítica es el conjunto de relaciones que anuda uno a otro, o uno a los otros dos: el poder, la verdad, el sujeto.” (Foucault 1990, 39). Si la gubernamentalización alude a un movimiento que intenta sujetar a los individuos a mecanismos de poder que apelan a un discurso verdadero, la crítica

²³ Esta “Introducción” fue reformulada y publicada en 1985 con el título “La vida: experiencia y ciencia” en el número que la *Revue de métaphysique et de morale* le dedicó a Canguilhem. Allí no marcó el inicio de estas dos tendencias en la filosofía crítica, pero insistió en que la pregunta por la ilustración inaugura la reflexión filosófica sobre el presente y sobre la historia (Foucault 2001a: 1584-1586).

es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad por sus efectos de poder y al poder por sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, en una palabra, la política de la verdad (Foucault 1990: 39).

Frente al diagnóstico de un *cuerpo dócil* como resultado de prácticas disciplinarias ahora, de modo sorpresivo, Foucault alude a la crítica como una práctica de *indocilidad reflexiva*, y muestra un sujeto que ya no es obediente ni *dócil* sino que es capaz de desujetarse de la política de la verdad. Ya no es un efecto de las relaciones de poder, sino un agente capaz de interrogarlas y cuestionarlas.

En “¿Qué es la ilustración?”, a partir del artículo redactado por Kant, presentó no a la crítica sino a la modernidad como una “actitud” que supone: a- heroizar el presente; 2- imaginar el presente de una manera distinta y transformarlo; 3- una relación consigo mismo que “busca inventarse a sí mismo” (Foucault 2001ap: 1390). Concebir a la modernidad como una actitud implica entenderla como un “*éthos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault 2001ap: 1390). Este *éthos* presenta una dimensión negativa y otra positiva, y esta última supone realizar una indagación histórica del modo en que nos hemos constituido “como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos” (Foucault 2001ap: 1393), para luego estilizar una ontología de nosotros mismos que puede conceptualizarse como la prueba de “los límites que podemos atravesar, y entonces como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres” (Foucault 2001ap: 1394).

Es llamativo que Foucault compare esta actitud crítica, esta actitud moderna, con aquello que Kant entendía por *Aufklärung*: el coraje para salir de la minoría de edad. La comparación resulta curiosa porque la resistencia a la autoridad es el elemento clave de la concepción que tiene Foucault sobre la Ilustración, aunque ningún autor “ilustrado” estaría dispuesto a admitir algo así (Butler 2002: 217). De hecho, en “¿Qué es la Ilustración?” el propio Kant recomienda la obediencia en plano del uso privado de la razón (Kant 1979: 28-31) y en “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)” niega rotundamente la posibilidad de resistencia a la autoridad política (Kant 1993: 40).

Pero además, esta comparación entre crítica y *Aufklärung* puede revestir interés porque en los trabajos de Kant es posible hallar una idea fuerte de sujeto, fundante del conocimiento y de la acción. Aquél que tiene el coraje

para salir de la minoría de edad es un sujeto dotado de razón, que se piensa libre. A lo largo de toda su obra hay una idea de sujeto bien dibujada, se delinea un sujeto formal, trascendental, que brinda los contornos de la figura que era enfáticamente impugnada por Foucault al momento de rechazar la noción de ideología. Cuando efectuaba este rechazo y conceptualizaba al poder disciplinario, también trazaba una idea de sujeto bien definida: lo presentaba como un efecto de las relaciones de poder. La pregunta que cabe hacerse es si ese sujeto constituido por las disciplinas, ese *cuerpo dócil*, es capaz de desplegar una actitud crítica, una *indocilidad reflexiva*, si tiene posibilidades de desujetarse de la política de la verdad y trabajar sobre sí mismo.

Para Butler, uno de los aportes más interesantes que realiza Foucault sobre la *crítica* radica en presentarla como una práctica de la virtud, que debe entenderse como una transformación de sí mismo que no se realiza por una obediencia a un mandato externo (Butler 2002: 215-216). No se trata de acatar las normas sino constituir una relación con ellas, y producir una transformación de sí mismo a partir de esa relación (Butler 2002: 217-218). La práctica de la crítica implica la no aceptación de determinadas normas, un rechazo a ser gobernado de determinado modo, pero ella

no emana de la innata libertad del alma, sino que entonces se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de reglas o preceptos (que ya están ahí) y una estilización de actos (que extiende y reformula esa serie de reglas y preceptos previos) (Butler 2002: 219).

Si bien Butler indica que no es desde la libertad del alma desde donde emana la estilización de la acción, no son precisas las características de esa subjetividad capaz de estilizarse en el marco de un intercambio entre las reglas y preceptos establecidos, y los actos que uno desarrolla. Aquello que no queda claro es si esa subjetividad capaz de estilizarse es el cuerpo dócil resultante del funcionamiento del poder disciplinario, o si su figura posee otros contornos.

Para Butler, en el momento en que Foucault define la crítica como la auto-atribución de interrogar los efectos de poder que conlleva la verdad, y los efectos de verdad que produce el poder, estamos en presencia de un giro reflexivo.²⁴ Pero justamente, para que éste se produzca es menester suponer que las relaciones de poder-saber no alcanzan a subjetivar en su totalidad al individuo: “[I]a crítica se inicia con la suposición de la gubernamentalización, y continúa cuando ella fracasa en totalizar al sujeto

²⁴ Sobre el modo en que interpreta este giro reflexivo véase Butler 2005: 119.

que trata de conocer y subyugar” (Butler 2002: 222). El punto a resolver es complejo porque la apuesta de Foucault es apelar a una desujeción, a una resistencia, pero sin caer en la tentación de sostener que la fuente de desujeción se encuentra alojada, de modo fundacional, en el sujeto. Ante este marco cabe preguntarse “¿De dónde viene la resistencia? [...] Si habla, como lo hace, de una voluntad de *no* ser gobernado, ¿cuál tenemos que entender que es el estatuto de esa voluntad?” (Butler 2002: 223). A estos interrogantes Foucault brinda una respuesta que Butler retoma: “yo no pienso que la voluntad de no ser gobernados sea en absoluto algo que se pueda considerar como una aspiración originaria” (Foucault 1990: 59). Sin embargo, cuando aludía a una voluntad decisoria no se refería a “un anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria absolutamente rebelde, y en su fondo, todo gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que lo excluya absolutamente” (Foucault 1990: 59).

Pareciera que estamos frente a un amague de Foucault, quien muestra y oculta esta libertad originaria, no la asume pero tampoco la niega completamente. Para Butler hay aquí un gesto de valentía puesto que se ofrece una pista sobre la existencia de algo así como una libertad originaria, pero a conciencia de que no es posible dar cuenta de ella (Butler 2002: 224). Si aquí hay un extraño amague, en “El sujeto y el poder”, publicado en 1982, de modo expreso hace referencia a la existencia de individuos libres: “[e]l poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres, y solamente en la medida en que son libres” (Foucault 1983: 221). Del mismo modo, dos años más adelante, en “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, insistió en que “[h]ay que remarcar con énfasis que sólo puede haber relaciones de poder en la medida en que los sujetos son libres” (Foucault 2001an: 1539). De manera bien distinta a esa figura del *cuero dócil* y obediente que resultaba de las prácticas de poder, ahora el sujeto es presentado como libre, y quizás por ello pueda practicar esa *indocilidad reflexiva*.

Notas e interrogantes finales

Tal como adelanté en la introducción al trabajo el par ideología/crítica en la obra de Foucault no es de fácil reconstrucción. El concepto de ideología ha sido empleado en varias oportunidades de modo superficial, y en los casos en los cuales ha enunciado una conceptualización más precisa ha sido para enarbolar un rechazo. Por su lado, la noción de crítica aparece tardíamente en sus trabajos. Sin embargo, además de presentar ambas categorías traté de analizar el modo en el cual se conceptualiza a la subjetividad al momento de rechazar la ideología y al instante de recuperar la crítica.

Si bien en “¿Qué es la crítica?” no se refiere explícitamente a la noción de individuo libre, se advierte un movimiento similar al que se detectaba en los trabajos de Althusser. La ideología interpela, *siempre ya*, a los individuos como sujetos. El poder disciplinario constituye –no *siempre ya* puesto que Foucault no pretende estipular una teoría válida para todo tiempo y lugar– a la subjetividad. En un caso el sujeto es efecto de una práctica ideológica, en el otro es efecto de una práctica disciplinaria. Sin embargo, dentro del esquema planteado en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* –y en otros trabajos del decenio de 1960– parecería que quien accede a la Verdad es un Sujeto no constituido por prácticas ideológicas. Del mismo modo, el Sujeto que ejerce la Crítica, aquél que practica una “indocilidad reflexiva”, que apuesta a una desujeción de la política de la verdad, no parece ser aquél cuerpo dócil que resultaba de las prácticas disciplinarias. Foucault se muestra dubitativo al momento de conceptualizar y de delinear los contornos de esa subjetividad capaz de llevar adelante una práctica crítica, y yo me encuentro dubitativo sobre el potencial que tiene un cuerpo *dócil* para practicar esa *indocilidad*.

Referencias

- Althusser, L. (1966): “Sobre la dialéctica marxista (de la desigualdad y del origen)”, *La revolución teórica de Marx*, México DF: Siglo XXI.
- (1973): “Du «Capital» à la philosophie de Marx”, en L. Althusser & E. Balibar, *Lire le Capital I*, Paris: François Maspero.
- (1976): “Idéologie et appareils idéologiques d’État (Notes pour une recherche)”, en *Positions* (1964-1975), Paris : Les éditions sociales.
- (2005): “Práctica teórica y lucha ideológica”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México DF, Siglo XXI.
- Butler, J. (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- (2002): “What is a critique. An essay on Foucault’s virtue”, en D. Ingram (ed.), *The Political*, London, Blackwell.
- Castro Orellana, R. (2004). *Ética para un Rostro de Arena. Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (2005). La frase de Foucault: «El hombre ha muerto». *Alpha: Revista de artes, letras y filosofía*, 21.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: Chicago University Press.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- (1969). *L’archéologie du savoir*, Paris : Gallimard.

- (1983): "The Subject and Power", en H. Dreyfus, P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1988). *Naissance de la clinique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- (1990): "Qu'est ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 84, 2, pp. 35-63.
- (1975). *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard.
- (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris : Gallimard.
- (1997). «*Il faut défendre le société*». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris : Gallimard- Le Seuil.
- (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris : Gallimard- Le Seuil.
- (2001a): "Qu'est-ce qu'un auteur?", en *Dits et écrits I*, Paris: Gallimard, 69
- (2001b): "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", en *Dits et écrits I*, Paris : Gallimard, n° 50, pp. 629-648.
- (2001c): "Débat sur le roman", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 22, pp. 366-418.
- (2001d): "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", en *Dits et écrits I*. Paris, Gallimard, 50, pp. 629-648.
- (2001e): "Interview avec Michel Foucault", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 54, pp. 679-690.
- (2001f): "Sur la justice populaire. Débat avec les maos", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 108, pp. 1208-1237.
- (2001g): "Revenir à l'histoire", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 103, pp. 1136-1149.
- (2001h): "Préface à l'édition anglaise", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 72, pp- 875-881.
- (2001i): "Folie, littérature, société", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 82, pp. 972-996.
- (2001j): "Par-delà le bien et le mal", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 98, pp. 1091-1104.
- (2001k): "Table ronde", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 107, pp. 1184-1207.
- (2001l): "Michel Foucault: crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs...", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 172, pp. 63-74.
- (2001m): "Enfermement, psychiatrie, prison", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 209, pp. 332-360.
- (2001n): "Dialogue sur le pouvoir", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 221, pp. 464-477.
- (2001o): "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 235, pp. 595-618.
- (2001p): "L'armée, quand la terre tremble", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 241, pp. 662-669.
- (2001q): "Téhéran: la foi contre le chah", en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 244, pp. 683-688.

- (2001r): “Le spirit d’un monde sans esprit”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 259, pp. 743-755.
- (2001s): “La prison vue par un philosophe français”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 153, pp. 1593-1599.
- (2001t): “Le grand enfermement”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 105, pp. 1164-1174)
- (2001u): “À propos de la prison d’Attica”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 137, pp. 1393-1404.
- (2001v): “Le jeu de Michel Foucault”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 206, pp. 298-239.
- (2001w): “De la nature humaine: justice contre pouvoir”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 132, pp. 1339-1380.
- (2001x): “La scène de la philosophie”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 234, pp. 571-595.
- (2001y): “Théories et institutions pénales”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 115, pp. 1257-1261.
- (2001z): “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 169, pp. 28-40.
- (2001aa): “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 139, pp. 1406-1514.
- (2001ab): “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 192, pp. 140-160.
- (2001ac): “Pouvoirs et corps”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 157, pp. 1622-1628.
- (2001ad): “Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 136, pp. 1389-1393.
- (2001ae): “Table ronde sur l’expertise psychiatrique”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 142, pp. 1532-1543.
- (2001af): “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 192, pp. 140-160.
- (2001ag): “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 84, pp. 1004-1024.
- (2001ah): “Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 238, pp. 625-635.
- (2001ai): “La Seconde Révolution chinoise”, en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 134, pp. 1383-1386.
- (2001aj): “Une mort inacceptable”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 166, pp. 7-9.
- (2001ak): “Foucault”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 345, pp. 1450-1455.
- (2001al): “Introduction par Michel Foucault”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 219, pp. 429-442
- (2001am): “La vie : l’expérience et la science”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 361, pp. 1582-1595.
- (2001an): “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 356, pp. 1527-1548.

- (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris : Gallimard- Le Seuil.
- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris : Gallimard- Le Seuil.
- (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fraser, N. (1989): “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, en *Unruly Practices*, Minnesota: Minnesota University Press.
- Gabilondo, A. (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Anthropos.
- Gutting, G. (2005). *Foucault. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus.
- (2002). *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2003): “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Kant, I. (1979): “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (1993): “En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»”, en *Teoría y praxis*, Madrid: Tecnos.
- (2007). *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue.
- Karczmarczyk, P., Rodríguez, N (2011): “Crítica, Ideología y *Aufklärung* según Michel Foucault” *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 12, 100, pp. 3-20.
- Lecourt, D. (1993): “Microfísica o metafísica del poder”, en H. Tarcus (ed.) *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires: El cielo por asalto, pp. 67-82.
- Macey, D. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid: Cátedra.
- Marx, K. (2000). *Contribución a la crítica de la economía política*, México DF: Siglo XXI.
- Marx, K., Engels F. (1974). *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- Montag, W (1995): “«The Soul is the Prison of the Body»: Althusser and Foucault”, 1970-1975, *Yale French Studies*, 88, pp. 53-77.
- Pérez Navarro, P. (2007): “Dos extraños compañeros de cama. La ideología y el poder en Althusser y Foucault”, *Tabula rasa*, 7, pp. 149-177.
- Sauquillo, J. (2001). *Para leer a Foucault*, Madrid: Alianza.
- Žižek, S. (2008). *El sublime objeto de la ideología*, México DF: Siglo XXI.